44e ANNEE (5e SÉRIE) N° 44 3 NOVEMBRE 1927

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Bulletin d'Ecriture Sainte

SOMMAIRE

§ I. — La Passion de N.-S. J.-C. *(suite)*. — II. L'arrestation de Jésus à Gethsémani. — III. Anne et Jésus.

§ II. — Comptes rendus bibliographiques. — 1. *De S. Scriptura in universum*. — 2. Meyer Abraham, *Les Légendes juives sur la vie de Moïse*. — 3. Hugueny, *Critique et Catholique*, t. I, *Apologétique*. — 4. Aarifi, *L'Anti-Coran*. — 5. Nouvelle édition, corrigée et augmentée, du *Manuel d'Ecriture Sainte* de M. Verdunoy.

I. — La Passion de N.-S. Jésus-Christ *(suite)*

§ II. — L'arrestation de Jésus a Gethsémani

Les quatre Evangélistes parlent des circonstances dans lesquelles se produisit à Gethsémani l'arrestation de N.-S. (Mt., xxvi, 47-56 ; Mc., xiv, 43-52 ; Lc., xxii, 47a-53 ; et Jo., xviii, 2-12), et les détails qui leur sont particuliers aux uns et aux autres permettent de donner une représentation parfaitement exacte et très vivante des divers incidents qui se déroulèrent au cours de cette arrestation nocturne.

L'agent principal de l'arrestation fut l'un des Douze, le traître Judas. Comme pour bien manifester que « son heure » était venue et qu'il ne se laissait arrêter que parce qu'il le voulait bien, N.-S. montra d'une façon éclatante sa puissance divine à la foule des valets et des soldats qui venait pour le saisir (Jo., xviii, 5, 6) ; puis l'un de ses Apôtres, S. Pierre, dit S. Jean, voulut esquisser un geste de défense dont fut victime Malchus, le serviteur du Grand-Prêtre (Jo., xviii, 10). Résolu à boire le calice que son Père lui avait préparé, Jésus interdit de se servir du glaive, guérit la blessure faite à Malchus (Lc., xxii, 51), et, après avoir protesté avec une juste indignation contre les procédés dont les Sanhédrites usaient à son égard, il se laissa ligoter sans résistance. Tous les Apôtres prirent alors la fuite (Mt., xxvi, 56) ; un curieux, dont le bruit de cette arrestation en pleine nuit avait troublé le sommeil, faillit être arrêté lui aussi (Mc., xiv, 51, 52). On quitta sans tarder le domaine de Gethsémani, et étroitement surveillé et solidement garotté, Notre-Seigneur repassa le torrent du Cédron, et par les rues alors désertes de la Ville Sainte il arriva jusqu'au Palais d'Anne, le beau-père de Caïphe.

Tels sont les faits dans leur ensemble d'après les Synoptiques et le 4e Evangile. Nous allons les passer successivement en revue en prenant pour base, quitte à le compléter le cas échéant, le récit de S. Matthieu.

* *

Mt., xxvi, *47 :* « Comme il (Jésus) parlait encore, voilà que Judas, un des Douze, arriva, et avec lui une troupe nombreuse avec des glaives et des bâtons, envoyée par les Princes des Prêtres et les Anciens du Peuple. *48.* Or celui qui l'avait trahi leur avait donné ce signe : « Celui que je baiserai, avait-il dit, c'est lui, saisissez-le. » *49.* Et aussitôt s'avançant vers Jésus il dit : « Salut, Rabbi ! » et il l'embrassa. *50.* Et Jésus lui dit : « Ami, (un baiser) pour ce que tu viens faire ! »

Judas avait dû se renseigner discrètement sur l'endroit précis où Jésus s'était rendu après la Cène, et quand il avait vu qu'au lieu d'aller à Béthanie N.-S. s'était arrêté, comme il faisait souvent, dans l'enclos de Gethsémani, il était aussitôt accouru vers les Princes des Prêtres. L'occasion ne pouvait être plus favorable pour saisir Jésus de nuit, sans risquer de soulever le moindre tumulte parmi la foule de ses partisans. C'est dans la grotte même de l'enclos, au milieu des Apôtres endormis, que le traître pensait surprendre sa victime pour la livrer à ses ennemis.

Son plan parut admirablement combiné, et sans la moindre hésitation on fournit à Judas l'escorte nécessaire pour le réaliser. Cette escorte assez nombreuse était diversement composée. Jean parle d'une « cohorte » (xviii, 3), et c'en est assez pour permettre à M. Loisy l'une de ces réflexions glissées comme en passant pour mettre en doute la véracité d'un récit évangélique [1]. Comme si cette expression impliquait par elle-même l'effectif total de la cohorte romaine, qui atteignait 600 hommes ! Le mot σπεῖρα n'en désigne ici qu'une bien faible portion. Pour arrêter Jésus sans éveiller l'attention, il ne fallait pas commettre l'imprudence de mettre en mouvement une troupe importante, allât-on jusqu'à réduire cette troupe, comme font certains, au tiers de la garnison de la forte-

[1] « Jean dit qu'il y avait avec eux une cohorte romaine, mais c'est pour donner plus de relief à une scène où semblait apparaître la faiblesse du Christ et où l'évangéliste veut au contraire montrer sa puissance. » *(Les Evangiles Synoptiques*, t. II, p. 577, 578 (1908).

resse Antonia, garnison dont le Sanhédrin n'avait d'ailleurs en aucune façon la libre disposition. Le terme « cohorte » avait déjà été employé (Judith, XII, 11; II Macch., VIII, 23), et il s'employait alors couramment, pour désigner tout simplement un groupe plus ou moins nombreux de soldats appartenant à cette unité militaire; et qu'il ait été employé dans ce sens et non au sens purement technique par S. Jean, comme il l'a été par S. Marc, XV, 16 ou par S. Matthieu, XXVII, 27, on n'en saurait douter à la lecture du récit de la scène d'outrages au prétoire de Pilate. Quand on voit les soldats emmener Jésus à l'intérieur de la cour, c'est-à-dire dans le Prétoire, et convoquer pour se railler de sa royauté « toute la cohorte, » il est bien évident qu'il ne s'agit en l'espèce que des soldats qui formaient le corps de garde, et non de toute la garnison. D'ailleurs, on a dans S. Matthieu en d'autres termes un écho de l'indication fournie par le 4e Evangile : on y distingue dans la troupe les gens armés d'épées et ceux qui sont armés de bâtons. Il semble qu'il faille voir dans les premiers quelques légionnaires prélevés par les Sanhédrites sur la troupe mise à leur disposition pour assurer le bon ordre dans le Temple à l'occasion des fêtes pascales. La présence de quelques soldats romains accompagnés d'un tribun (Jo. XVIII, 12) à l'arrestation de Jésus donnait à cette opération de police un caractère régulier et garantissait davantage contre toute émeute éventuelle. Les autres gens qui accompagnaient Judas avaient été réunis à la hâte soit parmi les domestiques du Grand-Prêtre, soit parmi le personnel inférieur du Temple.

L'arrivée de Judas ne surprit nullement Notre-Seigneur, quoi qu'en ait dit encore M. Loisy [1]. Sur ce point les textes sont formels. Jésus n'avait pas achevé sa phrase : « Levez-vous, allons ! voici que celui qui me trahit approche » (Mt., XXVI, 46) que déjà, *alors « qu'il parlait encore »* (47), se présentait le traître. Et d'ailleurs, puisque la troupe en dépit de la pleine lune s'avançait avec des lanternes et des torches, comme le fait remarquer S. Jean (XVIII, 3), Notre-Seigneur pouvait facilement, de l'endroit où il se trouvait dans le jardin, suivre sa progression et signaler son approche.

La plupart de ceux qui se trouvaient avec Judas ne connaissaient pas personnellement Jésus, ou si quelques-uns le connaissaient, il leur eût été impossible de le reconnaître au milieu des siens, vu l'obscurité de la grotte dans laquelle on pensait s'emparer de sa personne. C'est pourquoi Judas avait prévu un signe qui pût empêcher toute méprise et supprimer toute hésitation. Il fallait opérer sûrement et promptement. Ce signe de reconnaissance, ce serait le baiser, marque ordinaire de l'amitié, devenu pour un instant un signe de trahison.

Judas entra donc dans l'enclos, marcha droit à la grotte ; mais voici que tout à coup, à quelques mètres avant qu'il n'y pût pénétrer, il se trouva face à face avec le divin Maître (Jo., XVIII, 4). « Salut, Rabbi, dit-il, et il le baisa... » C'était une coutume pour les disciples des rabbis de donner à leur maître un baiser quand ils le retrouvaient après une certaine absence ; bien des fois les Apôtres avaient dû donner à Jésus cette marque de respectueuse vénération plus encore que d'affection proprement dite. Judas accomplit ce geste hypocrite, et il l'accomplit, semble-t-il, avec une certaine affectation pour bien permettre à tous de remarquer à la clarté de la lune et à la lueur des torches la physionomie de celui qu'il avait résolu de livrer à la haine du Sanhédrin. L'expression employée par S. Matthieu, κατεφίλησεν, est très caractéristique. Elle n'indique pas un baiser ordinaire, mais un baiser donné longuement, avec effusion, en restant en quelque sorte suspendu pendant quelques secondes au cou de celui que l'on étreint.

A cet acte qui révolte quiconque a au fond du cœur le sentiment de la plus élémentaire loyauté et de l'honneur, Jésus répondit avec une mansuétude qui dépasse les forces de notre pauvre nature abandonnée à elle seule. Plutôt que de flétrir un tel acte comme il eût mérité de l'être, c'est par le nom d' « Ami » que Jésus daigna encore en désigner l'auteur, et ce nom, n'en doutons pas, sur les lèvres de notre divin Maître, répondait à une réalité ; joint à la réflexion qui le suivit, c'était la tentative suprême de Jésus pour faire rentrer en lui-même, alors qu'il en était temps encore, l'Apôtre infidèle.

Dans la Vulgate, la parole de Jésus à Judas est ainsi traduite : « Amice, ad quid venisti ? » On a fait à tort du relatif un interrogatif. On ne peut pas davantage considérer ce relatif comme une exclamation, parce que ὅ n'est pas synonyme de οἷον, et traduire comme si l'on avait : « Voilà donc pourquoi tu es venu ! » Si l'on veut respecter la teneur du texte original, il faut, comme l'a justement fait remarquer dans son commentaire le P. Lagrange (*S. Matthieu*, p. 502), traduire cette phrase elliptique en sous-entendant un mot, soit « fais » : « Ami, (fais) ce pour quoi tu es venu » ; — soit, plutôt, « un baiser » : « Ami, (un baiser) pour ce que tu viens faire ! » On a ainsi en S. Matthieu sur les lèvres de Jésus une remarque équivalente à celle rapportée par S. Luc, XXII, 48 : « Judas, c'est par un baiser que tu oses trahir le Fils de l'homme ! »

* *

Jean, XVIII, *4 :* « Jésus donc sachant tout ce qui allait lui arriver, sortit et leur dit : « Qui cherchez-vous ? » *5.* Ils lui répondirent : « Jésus de Nazareth. » Il leur dit : « C'est moi. » Or Judas qui le trahissait se tenait aussi avec eux. *6.* Lors donc que Jésus leur eut dit : « C'est moi, » ils reculèrent et tombèrent par terre. *7.* Il leur demanda donc de nouveau : « Qui cherchez-vous ? » Ils dirent : « Jésus de Nazareth. » *8.* Jésus répondit : « Je

[1] « Le récit débute comme si l'arrivée du traître avait été une surprise pour les Apôtres fidèles et pour Jésus lui-même. » *(Op. cit.,* t. II, p. 577).

vous ai dit que c'est moi ; si donc c'est moi que vous cherchez, laissez ceux-ci s'en aller. »

Cette indication du 4e Evangile, XVIII, 4, montre nettement N.-S. allant en pleine connaissance, puisqu'il savait tout ce qui devait lui arriver, au devant de la troupe qui venait, Judas en tête, procéder à son arrestation. C'est donc en dehors de la grotte, puisqu'il sortit, vers l'entrée de l'enclos, qu'eut lieu la rencontre entre Jésus et ses ennemis. Le baiser reçu, l'admonestation donnée à Judas, N.-S. s'adressa à la foule. Ceux qui étaient au premier rang, quelques officiers et les principaux serviteurs des Princes des Prêtres, répondirent au nom de tous : « Jésus de Nazareth, » et il suffit à Notre-Seigneur de dire : « C'est moi, » en mettant dans son accent et dans son regard quelque chose de cette puissance divine qui résidait en lui, pour qu'aussitôt ceux qui avaient répondu à sa question fussent précipités par terre. Par là Jésus affirmait la libre détermination avec laquelle il subissait *à son heure* sa Passion, sans être en aucune manière le jouet de la volonté des hommes. Ceux qui avaient été jetés à la renverse se relevèrent aussitôt sans le moindre mal, et Jésus réitéra immédiatement sa question. Les mêmes lui firent la même réponse ; mais, cette fois, Jésus se contentant de la preuve déjà donnée de sa puissance, ne voulut plus penser qu'aux siens pour obtenir en leur faveur un sauf-conduit : « Si donc c'est moi que vous cherchez, laisser ceux-ci s'en aller. »

A peine cette parole était-elle prononcée que les premiers de la troupe s'avançaient pour mettre la main sur Jésus et le saisir (Mt., XXVI, 50). Mais Pierre était aux côtés du Maître, et cette fois du moins, il veillait :

* *

« *51* Et voici que l'un de ceux qui étaient avec Jésus étendant la main tira son épée, et frappant le serviteur du Grand-Prêtre il lui coupa l'oreille. *52*. Alors Jésus lui dit : « Remets ton épée à sa place, car tous ceux qui prendront l'épée, périront par l'épée. *53*. Crois-tu que je ne puisse pas prier mon Père qui m'enverrait à l'instant plus de douze légions d'anges ? *54*. Mais comment s'accompliraient les Ecritures selon lesquelles il doit en être ainsi ? »

S. Jean, qui écrivait à la fin du Ier siècle ou au début du second, n'avait plus les mêmes raisons de prudence pour taire le nom de celui qui accomplit ce geste de résistance. Nous savons par lui que ce fut S. Pierre qui frappa, et que le serviteur atteint se nommait Malchus (Jo. XVIII, 16). Nous pouvons tenir pour certain que la catéchèse primitive, consignée seulement plus tard entre 50 et 60 dans les Evangiles Synoptiques, le savait également par tradition orale; mais, au moment où se fondaient les premières communautés, en Palestine surtout, il eût été singulièrement inopportun de consigner par écrit le nom de celui qui, n'écoutant que son amour, avait tiré l'épée dans un geste tout spontané, sans se rendre compte ni de l'inutilité de son acte, ni des conséquences qu'il pouvait entraîner pour lui (Jo., XVIII, 26).

Jésus à la Cène avait dit aux Apôtres : « Que celui qui n'a point d'épée vende son manteau et en achète une ! » Ceux-ci, pensant à un danger que les armes pouvaient conjurer, avaient aussitôt fait remarquer qu'il y avait deux glaives dans la salle où ils venaient d'être nourris de la divine Eucharistie. « C'est assez, » avait répondu le Maître, sans insister autrement (Lc., XXII, 36-38). On suppose que Pierre, par mesure de précaution, avait suspendu à sa ceinture l'un de ces deux glaives pour s'en servir le cas échéant, et ce fut sans doute avec ce glaive qu'il coupa, ἀφεῖλεν, l'oreille droite (Lc., 50) de Malchus, le serviteur du Grand-Prêtre. Notre-Seigneur blâma ce zèle indiscret et ce geste inutile; il toucha tout aussitôt cette oreille et la guérit, accomplissant ainsi en faveur de l'un de ses ennemis son dernier miracle avant sa Passion (Lc., 51). Puis, s'adressant à Pierre sans le nommer, il lui dit en un langage tout à fait sémitique d'expression : « Remets ton épée à sa place, εἰς τὸν τόπον αὐτῆς. » (Τόπον, terme tout à fait vague pour désigner un fourreau, alors que Jo., XVIII, 11, se sert de θήκην, expression plus usitée). Et c'est par une sentence probablement déjà proverbiale qu'il justifia son ordre : « Tous ceux qui prendront l'épée périront par l'épée, » ce qui veut dire que la violence engendre la violence, que le sang appelle le sang [1].

Pour se défendre, N.-S. ne veut pas recourir à la force. D'ailleurs, à quoi bon ? N'a-t-il pas montré, il y a un instant, en jetant à la renverse ceux qui étaient venus pour l'arrêter, qu'on ne pouvait mettre les mains sur Lui que parce qu'il le voulait bien, que parce que le moment était venu pour lui de boire le calice que son Père lui avait préparé ? (Jo., XVIII, 11). S'il avait voulu opposer à la force la force, il n'aurait pas eu besoin de faire appel au dévouement des siens : il se serait adressé à son Père qui lui aurait immédiatement envoyé plus de douze légions d'anges, c'est-à-dire, plus de 70.000 défenseurs. Que seraient devenus en présence d'une telle multitude, si l'on songe qu'un seul ange suffit à exterminer sous les murs de Jérusalem à l'époque d'Ezéchias (727-688) l'armée de Sennachérib (705-681) (II Chroniq., XXXII, 1-23), les quelques soldats ou valets qui accompagnaient le traître Judas ? Mais aussi, comment en de pareilles conditions se seraient accomplies les Ecritures (Ps., XXI ; Is., LIII ; Dan., IX, 26) selon lesquelles le Messie rédempteur devait racheter le monde par les souffrances et se laisser maltraiter sans ouvrir la bouche, « semblable à l'agneau qu'on mène à la boucherie et à la brebis muette devant ceux qui la tondent ? » (Is., LIII, 7). Ce nouveau recours aux prophéties qu'il fallait réaliser était en ce moment un nouvel et suprême avertissement donné par N.-S. à ses Apôtres pour atté-

[1] La formule rencontrée dans Apoc., XIII, 10 : « Si quelqu'un tue par l'épée, il faut qu'il soit tué par l'épée, » est une sorte de loi de talion et ne doit pas être confondue avec cette maxime de Jésus.

nuer chez eux le scandale d'une arrestation et d'une Passion qu'il leur avait prédites plusieurs fois au cours de son ministère : après la confession de Pierre à Césarée (Mt., xvi, 21 ; Mc., viii, 31-32 ; Lc., ix, 22), après la transfiguration (Mt., xvii, 12 ; Mc., ix, 11, 29-31), enfin en montant vers Jérusalem pour la dernière Pâque (Mc., x, 33-34 ; Mt., xx, 17-19 ; Lc., xviii, 31-34).

Toutefois, avant de se laisser enchaîner, Notre-Seigneur tint à faire entendre une protestation très ferme et très digne contre les procédés dont on usait à son égard.

* *

« *55.* A ce moment Jésus dit à la foule : « Vous êtes venus comme pour un voleur avec des épées et des bâtons pour vous saisir de moi. Tous les jours j'étais assis dans le Temple où j'enseignais, et vous ne m'avez pas pris. *56a.* Mais tout cela est arrivé afin que s'accomplissent les Ecritures des Prophètes. »

Tous les jours précédents, en particulier les Lundi et Mardi Saints, Notre-Seigneur avait enseigné, non du haut d'une chaire, mais mêlé familièrement à la foule qui se pressait autour de lui, sous les portiques du Temple. Princes des Prêtres et Anciens s'étaient approchés pour lui demander de quel droit il avait chassé les marchands du parvis des Gentils (Mt., xxi, 23) ; ils avaient entendu tomber de ses lèvres la parabole des deux fils *(ibid*, 28-32) et celle des vignerons homicides *(ibid.,* 33-41), et comprenant qu'il s'agissait d'eux, ils auraient bien voulu se saisir de lui *(ibid*, 45). Puis, secondés par les Hérodiens, ils lui avaient posé une question insidieuse sur le paiement du tribut à César (Mt., xxii, 15-22) ; enfin, les Sadducéens lui avaient soumis à leur tour contre la résurrection des corps un cas de conscience qu'on discutait dans les écoles d'alors pour discréditer cette croyance *(ibid.*, 23-33). Toutes les catégories des ennemis de Jésus s'étaient donc trouvées successivement en contact avec lui. Ils avaient eu toute possibilité de le saisir, ils l'eussent même saisi s'ils n'avaient pas craint le peuple qui regardait Jésus comme un prophète (Mt., xxi, 46). Par sa remarque N.-S. tient donc à opposer leur timidité craintive d'alors à leur audace arrogante de maintenant, afin de signaler encore une fois aux yeux de ses Apôtres, aux yeux aussi de cette foule, s'il se trouvait par hasard dans son sein quelqu'un qui fût un égaré de bonne foi, que jusque dans l'accomplissement de leurs desseins haineux les chefs de la Nation juive ne sont que les humbles exécuteurs, à leur insu, de ces Ecritures dont la garde leur a été confiée et dont ils n'ont jamais su découvrir le sens, en raison des préjugés religieux et politiques dont ils n'ont pas voulu s'affranchir et qui les ont finalement aveuglés... « Tout cela est arrivé afin que s'accomplissent les Ecritures des Prophètes. » Dieu a connu de toute éternité l'aveuglement et la perversité des membres du Sanhédrin. Arrêté comme on arrête un voleur, Jésus sera crucifié entre deux larrons, réalisant à la lettre cette parole d'Isaïe : « Il a été mis au nombre des malfaiteurs » (liii, 12). C'était pour la quatrième fois que dans cette soirée du Jeudi N.-S. en appelait à l'exécution des prophéties (cf. Mt., xxvi, 24, 31, 54, 56).

* *

« *56b.* Alors tous les disciples l'abandonnèrent et prirent la fuite. Mc., xiv, *51.* Un jeune homme le suivait couvert seulement d'un drap ; on se saisit de lui ; *52* mais il lâcha le drap et s'enfuit nu de leurs mains. »

Dès que Jésus fut saisi et ligoté, tous les Apôtres prirent la fuite, ainsi qu'il le leur avait annoncé à la fin de la Cène ; tous, y compris Pierre, qui pourtant avait alors déclaré que Jésus ne serait jamais pour lui une occasion de chute et qu'il ne l'abandonnerait jamais, dût-il pour cela mourir avec lui (Mt., xxvi, 31-35). On conçoit facilement à quel triste mobile obéirent sur l'heure les Apôtres. Jésus avait obtenu qu'on les laissât aller. N'était-il pas à craindre qu'on revînt sur ce geste de tolérance, soit par représailles pour la résistance esquissée, soit en raison de la grande satisfaction ressentie à la poussée d'une vengeance désirée depuis longtemps et sur le point de s'assouvir enfin ? Ils jugèrent donc plus prudent de disparaître et ils le firent non sans quelque précipitation : « relicto eo, fugerunt. » Humainement parlant, il semble bien qu'ils n'eurent pas tout à fait tort, si l'on en juge par le sort que les soldats ou les valets voulurent faire subir au jeune homme que la curiosité ou la sympathie avait poussé à se rapprocher de la troupe.

Si l'on considère son accoutrement, ce jeune homme ne pouvait pas venir de loin et l'on a supposé, non sans raison, qu'il devait habiter dans le voisinage, peut-être même dans l'enclos de Gethsémani au-dessus du pressoir d'huile. Il est bien certain, en effet, qu'il n'aurait pas traversé dans un costume aussi sommaire, même à cette heure tardive, les rues de Jérusalem. Eveillé par le bruit que fait inévitablement toute troupe d'hommes, guidé par la lueur des flambeaux, il était accouru pour voir ce qui se passait, enveloppé de cette étoffe légère de coton ou de lin, σινδόνα, dans laquelle s'enroulaient pour dormir les gens de condition aisée, alors que les gens du commun s'étendaient tout habillés et gardaient leur tunique la nuit comme le jour. Les valets ou soldats eurent tôt fait de s'apercevoir qu'il n'était pas des leurs et ils allaient l'arrêter lui aussi, quand pour leur échapper il n'hésita pas à leur abandonner son drap et à s'enfuir complètement nu.

On s'est évidemment demandé quel était ce mystérieux personnage dont parle seul l'auteur du second Evangile. Il raconte ce trait dans tout son naturel, disons même dans toute sa crudité ; c'est évidemment un fait qu'il a recueilli lui-même et qui faisait partie non de la catéchèse commune, mais de ses souvenirs personnels. — C'est peut-être aussi un fait dont il fut le héros. — Ce dont on

est bien certain, c'est que le jeune homme qui s'enfuit nu à Gethsémani,

1° Ne fut pas l'un des Douze. Matthieu et Marc sont absolument catégoriques pour montrer que les Apôtres se sont enfuis aussitôt après l'arrestation de Jésus (Mt., XXVI, 56 ; Mc., XIV, 50, ἔφυγον πάντες). De ce chef et pour ce motif il faut abandonner l'opinion de S. Jean Chrysostome, de S. Ambroise, de S. Pierre Chrysologue, de S. Grégoire le Grand et du Vénérable Bède qui ont identifié ce jeune homme avec S. Jean l'Evangéliste, comme aussi celle de S. Epiphane qui a voulu voir en lui S. Jacques le Majeur.

2° Ce jeune homme ne fut pas davantage, en raison du lieu écarté et éloigné où se produisit l'incident, soit quelqu'un des domestiques ou des familiers du Cénacle, soit Lazare de Béthanie dont rien absolument dans nos récits évangéliques ne permet de soupçonner la présence. Sans compter que Lazare aurait pu difficilement être qualifié de νεανίας.

3° Ce jeune homme, fils ou serviteur, était certainement quelqu'un habitant tout près de l'enclos de Gethsémani ou résidant dans l'enclos même (Cornelius a Lapide, Menochius, Dom Calmet, Patrizi).

C'est tout ce que nous pouvons savoir de certain et nous nous contenterions, ce serait peut-être sagesse, de ces données purement négatives, si de bons auteurs n'avaient essayé de soulever le voile d'un anonymat qui pour nous semble impénétrable, alors qu'il ne devait sans doute pas exister pour quelques-uns des chrétiens de la primitive Eglise [1]. Comment ne pas remarquer, en effet, que l'auteur du Second Evangile, qui raconte seul cet incident, le rapporte comme un incident qui lui aurait été personnel ? Et quand on sait que la famille de S. Marc jouissait d'une certaine aisance, que sa mère, par exemple, possédait à Jérusalem une maison assez spacieuse pour servir de lieu de réunion à une fraction des premiers chrétiens (Act., XII, 12), il n'y a pas lieu d'être autrement surpris qu'elle ait pu posséder une villa sur le flanc du Mont des Oliviers auprès de l'enclos de Gethsémani. Marc s'y serait trouvé cette nuit-là.

Cette opinion qu'acceptent avec faveur plusieurs commentateurs n'est pas absolument dénuée de vraisemblance ; — elle n'est pas toutefois sans soulever quelques difficultés. L'ancienne tradition due à Papias et transmise par Eusèbe (*H. E* XXXIX, 15) affirme que Marc n'a pas entendu le Seigneur et n'a pas été son disciple. Sans doute, le fait d'avoir vu Jésus cette nuit-là occasionnellement ne pouvait pas faire de lui un disciple proprement dit de Jésus. Mais alors il faut admettre que le jeune homme venait non de l'enclos, mais d'une villa voisine. On s'expliquerait difficilement autrement, si l'enclos de Gethsémani où Jésus aimait à résider durant ses séjours à Jérusalem avait appartenu à la famille de S. Marc, que ce dernier n'eût pas à tout le moins entendu le Seigneur.

Ce qui est bien certain, c'est que cet incident doit être considéré comme parfaitement historique. Vouloir y voir un fait créé de toutes pièces par application prophétique alors qu'il ne comporte aucune référence scripturaire, et cela dans un écrit comme notre Second Evangile qui, à l'inverse du Premier rédigé pour les Juifs convertis, se réfère si peu fréquemment à l'Ancien Testament, c'est là une de ces fantaisies exégétiques dont M. Loisy est coutumier. A la suite de Keim (*Geschichte Jesu*, p. 34) et en dépit de Brandt (*Die evangelische Geschichte*, p. 27), M. Loisy prétend que l'interprétation messianique d'Amos II, 16 : « En ce jour-là le plus courageux d'entre les braves s'enfuira tout nu, dit Yahweh, » aurait suggéré ce que Marc raconte [1]. Est-il possible de lancer sérieusement une pareille hypothèse ? Amos a décrit la panique dont seraient saisis au jour de Yahweh les plus valeureux d'entre les guerriers ; cette panique serait telle qu'ils abandonneraient leurs armes et leurs vêtements et s'enfuiraient nus afin d'être plus libres dans leurs mouvements. Comment un tel tableau prophétique aurait-il pu suggérer l'idée de faire apparaître lors de l'arrestation de N.-S. un jeune homme venu en curieux ou en sympathisant voir ce qu'il advenait et qui se sauve nu, sans s'être montré à aucun moment comme le plus brave d'entre les vaillants ?

§ III. — Anne et Jésus

Jo., XVIII, *12*. « Alors la cohorte, le tribun et les satellites des Juifs se saisirent de Jésus et le lièrent. *13*. Et ils l'emmenèrent chez Anne d'abord, car il était le beau-père de Caïphe, qui était Grand-Prêtre cette année-là. »

S. Jean est seul à signaler la comparution de N.-S. devant Anne, alors que S. Matthieu (XXVI, 57), S. Marc (XIV, 53) et S. Luc (XXII, 54) font comparaître N.-S. devant Caïphe aussitôt après son arrestation. Y a-t-il contradiction entre les données des Evangiles synoptiques et celles du 4e Evangile, et peut-on déterminer le rôle exact que joua le beau-père de Caïphe dans la Passion de Notre-Seigneur ? Il y a là un problème historique qu'il convient d'aborder de front et d'essayer de résoudre sans recourir à des subterfuges indignes d'une exégèse loyale.

La simple lecture du chap. XVIII de S. Jean, versets 13-27, permet de relever dans le texte évangélique, tel qu'il nous est parvenu, plusieurs anomalies.

1° Au verset 13, Jésus est conduit chez Anne, et c'est seulement au verset 24 qu'Anne le renvoie lié à Caïphe, le Grand-Prêtre. On devrait donc en conclure en toute logique que tout ce qui est raconté dans les versets 13-24 s'est passé chez Anne et non chez Caïphe, que ce fut Anne qui interrogea Jésus, que ce fut chez Anne que Pierre renia son

[1] Maldonat écrit à ce propos : « Quis iste fuerit adolescens ? non solum diffinire temerarium, sed etiam quærere nimium curiosum dicerem, nisi bonos viderem auctores utrumque fecisse. » (Tom. I, p. 761).

[1] *Les Evangiles Synoptiques*, t. II, p. 591.

Maître. Mais alors le récit de S. Jean semble être en opposition formelle avec celui des Synoptiques qui placent au palais de Caïphe et l'interrogatoire de Jésus et le triple reniement de Pierre.

2° Par ailleurs, la façon dont s'exprime S. Jean, au verset 19, en parlant du Grand-Prêtre sans préciser par un nom propre quel était ce Grand-Prêtre, a évidemment pour but de renvoyer au verset 13 où Caïphe est désigné comme le Grand-Prêtre « de cette année-là. » Celui qui interroge au verset 19 ne serait donc pas, comme un lecteur superficiel pourrait le supposer, Anne le beau-père, mais Caïphe le gendre. Est-il d'ailleurs vraisemblable que S. Jean ait présenté Caïphe, comme il l'a fait au verset 14, en montrant quelle fut son influence dans une séance précédente du Sanhédrin après la résurrection de Lazare (Jo., XI, 49-53)[1], s'il n'avait pas joué en réalité un rôle de tout premier plan dans la Passion du Christ? — Ajoutons, en outre, que la conjonction οὖν employée par l'Evangéliste au verset 28, n'aurait pas son sens s'il n'avait pas été question auparavant, dans les versets 19-23, d'une séance chez Caïphe. — Enfin, si de l'interrogatoire de Jésus nous passons au reniement de S. Pierre, nous sommes bien obligés de convenir que la présence du parent de Malchus parmi les serviteurs (Jo., XVIII, 26) qui questionnent l'Apôtre déjà chancelant, se conçoit bien mieux dans le palais d'Anne que dans celui de Caïphe.

3° Le triple reniement de S. Pierre forme dans les Synoptiques un seul récit. Dans S. Jean le premier reniement (17, 18) est séparé des deux autres (25-27) par l'interrogatoire de Jésus (19-23). Est-ce bien là l'ordre primitif ? Il est permis d'en douter. En effet, le verset 18 mentionne les circonstances qui doivent amener le second reniement, et de ce second reniement on ne parle qu'au verset 25. De plus, les versets 18b et 25a sont la répétition l'un de l'autre : « Pierre se tenait aussi avec eux et se chauffait. » — « Or Simon Pierre était là se chauffant. »

4° On peut également ajouter que le rôle joué par le Disciple qui ne se nomme pas et qu'on identifie généralement avec S. Jean, paraît un peu étrange (15 et 16). A peine entré, il sortirait aussitôt pour aller chercher S. Pierre demeuré à la porte et l'introduire. Pourquoi ne l'a-t-il pas amené avec lui ? Connu du Grand-Prêtre, il n'avait qu'un mot à dire à la concierge ; il pouvait le dire alors et se dispenser de ce mouvement de va et-vient.

Pour essayer de résoudre les difficultés soulevées par ces anomalies, on a maintes fois recouru à des explications peu satisfaisantes.

a) On a voulu traduire le verbe ἀπέστειλεν du verset 24 par un plus-que-parfait : « Or Anne l'avait envoyé à Caïphe, le Grand-Prêtre, » comme pour remémorer, on se demande vraiment pourquoi, après l'interrogatoire de Caïphe et avant le second reniement de Pierre, l'envoi de Jésus par Anne à Caïphe qui avait eu lieu évidemment bien auparavant. Ce verset mis ici serait une récapitulation, une sorte de parenthèse. Contre cette traduction « avait envoyé » voir Fouard, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, 12e édit., p. 314, note 1.

b) On a dit que l'interrogatoire subi par Jésus chez Anne et rapporté par S. Jean était si différent de celui subi par Jésus chez Caïphe et rapporté par les Synoptiques, qu'il ne fallait pas les confondre (Knabenbauer). Pour ce motif, dans leur *Vie* de J.-C., Fouard (t. II, p. 310-314), Edmond Bapst *(La Vie historique de N.-S.*, t. II, p. 278-288) font le récit d'un procès de Jésus chez Anne, et ce dernier va même jusqu'à placer chez Anne, en dépit du témoignage formel des Synoptiques, le triple reniement de S. Pierre. M. Fillion est plus circonspect. Il admet *(Vie de N.-S.*, t. III, p. 417) que S. Jean s'est contenté de signaler la présentation de Jésus à l'ancien Grand-Prêtre sans donner aucun détail sur l'audience, qui n'eut qu'un caractère privé. Et il a raison, car les deux interrogatoires ne diffèrent pas plus l'un de l'autre que ne diffère l'interrogatoire de Pilate tel que l'ont rapporté le 4e Evangile et les Synoptiques. S. Jean a donné dans son récit quelques nuances de détails de la comparution devant Caïphe comme en ont donné, en dépit de leur identité substantielle pour le fond, S. Matthieu, S. Marc et S. Luc. Et puis, il reste toujours ce verset 19 de S. Jean où l'expression employée, « le Grand-Prêtre » sans aucun qualificatif, ne peut certainement désigner que Caïphe, qui était *le* Grand-Prêtre, et non pas Anne, qui était *un* Grand-Prêtre.

c) On a supposé (Schanz, Knabenbauer, Fouard, la *Bible de Crampon)* que Caïphe et Anne occupaient deux palais contigus dont la cour intérieure était commune ; et, somme toute, on ne peut pas dire que dans cette hypothèse le libellé du verset 24 ne soit plus justifié. Ce libellé n'impose pas nécessairement que pour se rendre auprès de Caïphe N.-S. ait parcouru une certaine distance. Sans doute la tradition de Jérusalem distingue la maison d'Anne de celle de Caïphe; mais cette tradition ne remonte qu'au XIIIe siècle, sans pourtant que l'on puisse prouver qu'une tradition antérieure ait identifié les deux palais. Cette explication serait donc la moins invraisemblable des trois et c'est pour ce motif qu'elle arrive à grouper encore un certain nombre de partisans. Toutefois, elle ne résout de façon satisfaisante aucune des anomalies signalées plus haut dans le texte même de ce chap. XVIII du 4e Evangile.

Force nous est donc de chercher ailleurs.

Or, si l'on examine le verset 24, on trouve pour son début quatre variantes :

a) ἀπέστειλεν οὖν dans B, C, L, X, Δ, Π², Θ, W, 33, 565, a, b, f, ff.

b) ἀπέστειλεν δέ dans le *Sinaiticus,* les cursifs 13, 69, 124, 247, 330, 482, les versions sahidique, syriaque sinaïtique, paschitto.

c) « *Et* misit » au lieu de « misit ergo » dans c, g, Vulgate.

[1] C'est alors que Caïphe dit : « Vous n'y entendez rien ; vous ne réfléchissez pas qu'il est de votre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple et que toute la nation ne périsse pas. »

d) Aucune conjonction dans A.

Ne serait-ce pas l'indice que ce verset 24 n'est plus à la place qu'il occupait primitivement ? Dans son *Commentaire sur l'Evangile selon S. Jean,* le P. Lagrange fait à ce propos (p. 460) les remarques suivantes qui nous paraissent tout à fait justifiées : « Il est clair que οὖν convient parfaitement à la place actuelle du verset, outre qu'il est très fréquent dans Jean, de sorte que personne n'aurait eu l'idée de la changer si le verset avait toujours été là ; δέ au contraire est un vestige assuré du temps où le verset était après le verset 13. Mais ce δέ ne convenait plus à la place actuelle et c'est pourquoi il a été remplacé par οὖν, ou, en latin, par *et*, ou omis. La leçon δέ explique les trois autres précisément dans l'hypothèse d'un déplacement. »

Si l'on interroge les manuscrits on constate que la version syriaque sinaïtique place le verset 24 immédiatement après le verset 13. Le même dispositif se retrouve dans le cursif 225 ; en fait d'autorités diplomatiques, c'est, il faut le reconnaître, bien peu. Néanmoins cette indication ne semble pas devoir être négligée, d'autant plus que l'on trouve des traces de cette transposition dans le Commentaire sur S. Jean de S. Cyrille d'Alexandrie. Dans son texte, il reproduit 2 fois le verset 24 : une première fois après le verset 13, et une seconde fois à sa place ordinaire, où, à en juger par son Commentaire, il le considère comme une simple répétition sans essayer de fournir de cette répétition la moindre explication *(P. G.* LXXIV, 593, 609). La version syriaque sinaïtique va même beaucoup plus loin dans la voie des transpositions et elle donne au chap. XVIII de S. Jean 12-27 un ordre absolument différent de l'ordre actuel, ordre qui a semblé à certains exégètes avoir été l'ordre primitif.

En présence des anomalies que nous avons relevées dans ce chap. XVIII de S. Jean, anomalies qui vont jusqu'à paraître mettre le 4e Evangile en opposition avec les Synoptiques ; en présence aussi des traces de retouches signalées dans le texte même de ce chapitre, nous croyons qu'il ne faut pas hésiter à considérer le verset 24 comme n'étant plus à la place qu'il occupait primitivement ; ce verset doit être lu après le verset 13. C'est là un minimum indispensable seul susceptible de donner la solution du problème tout à la fois exégétique et historique que pose le chap. XVIII de S. Jean. La modification qui a abouti au texte que nous lisons serait extrêmement ancienne, et c'est la raison pour laquelle on en trouverait si peu de traces dans les manuscrits.

D'autres auteurs vont plus loin, en particulier le P. Calmes *(Evangile selon S. Jean,* p. 423, 424) et M. Loisy *(Le Quatrième Evangile,* p. 828-832). Ils considèrent comme absolument recevable le dispositif de la version syriaque sinaïtique et ils lisent dans l'ordre suivant ce passage de S. Jean : 12, 13, 24 ; 14, 15 ; 19-23 ; 16-18 (25a est négligé comme un doublet de 18b), 25b-27. Avouons-le, cet ordre donne toute satisfaction : Jean sort pour aller chercher Pierre, non pas aussitôt après son entrée avec Jésus dans la cour du Grand-Prêtre, mais seulement après l'interrogatoire de Jésus ; le récit du triple reniement de S. Pierre forme un seul bloc comme dans les Synoptiques et il n'est plus coupé par l'interrogatoire du Grand-Prêtre. Seulement cet ordre est peut-être trop satisfaisant pour être l'ordre primitif, et s'il fut un temps où l'on accorda toute confiance à la version syriaque sinaïtique, on est maintenant quelque peu en garde contre elle en raison des traces d'harmonisation que l'on a remarquées dans cette version. Enfin, si l'on a par S. Cyrille d'Alexandrie et par la teneur même du verset 24 quelques indices de transpositions de ce verset, on n'a aucune trace d'un bouleversement aussi grave que celui supposé par la version syriaque sinaïtique. Tenons-nous-en donc au minimum et contentons-nous de lire le verset 24 après le verset 13.

Aussi bien ceci suffit pour résoudre les difficultés soulevées par le chap. XVIII de S. Jean et pour réduire à ses justes proportions le rôle d'Anne dans la Passion de Notre-Seigneur.

En quittant Gethsémani, Jésus fut donc conduit chez Anne, le beau-père de Caïphe. Cet arrêt chez Anne se borna purement et simplement à une présentation et le but du verset 24 fut précisément de faire remarquer qu'Anne renvoya aussitôt Jésus à Caïphe tel qu'on le lui avait amené. Il appartenait au Grand-Prêtre en exercice, qui avait fait arrêter Jésus, de procéder lui-même à son interrogatoire. Anne n'interrogea donc pas Notre-Seigneur. Ce fut chez Caïphe qu'eut lieu cet interrogatoire ; chez lui aussi que Jésus fut souffleté et que Pierre renia son Maître. Les Synoptiques n'ont pas raconté cet arrêt de courte durée que Jésus fit chez Anne parce qu'il ne s'y passa rien de saillant. A la fin du Ier siècle S. Jean qui visait à compléter ses devanciers n'a pas voulu négliger ce détail, quelque insignifiant qu'il fût.

Cette présentation de Jésus à Anne fut un acte de déférence qui laisse deviner de quelle considération était entouré cet ancien Grand-Prêtre. Il avait exercé le Souverain Pontificat de l'an 6 ou 7 à l'an 15. En dépit de sa destitution par Valérius Gratus (15-26), le prédécesseur de Ponce-Pilate, il n'en avait pas moins conservé une grande influence et il jouissait d'un crédit énorme. Son gendre, Caïphe, était Grand-Prêtre depuis l'an 18 et cinq de ses fils (Eléazar, Jonathas, Théophile, Mathias, Ananus) devaient successivement le devenir. Durant près de cinquante ans le Souverain Pontificat se maintint dans sa famille et, pour ce motif, il apparaissait à ses contemporains comme le type achevé du Grand-Prêtre. Alors que les uns et les autres se succédaient dans cette fonction, il paraissait l'incarner en sa personne, même quand il ne l'exerçait pas effectivement. Aussi le consultait-on sur les questions les plus graves et lui confiait-on au Temple les charges les plus impor-

tantes. Ces détails historiques suffisent pour justifier amplement le détour que fait la troupe qui a arrêté Jésus pour présenter son prisonnier à Anne avant de le conduire à Caïphe. Mais s'il faut remercier S. Jean d'avoir noté pour nous un incident qui, sans lui, serait tombé dans l'oubli, il est parfaitement inutile d'amplifier cet incident et de le grossir démesurément, contrairement à la teneur des textes et aux usages du temps.

II. — Comptes rendus bibliographiques

Institutiones Biblicæ scholis accommodatæ. Vol. I : *De S. Scriptura in universum.* — 1 vol. in-8 de VIII-456 p. avec six planches en phototypie. — Rome, Institut Biblique Pontifical, 1927.

Sur les désirs qui lui en ont été formellement exprimés par la S. C. des Séminaires et Universités, l'Institut Biblique Pontifical établi à Rome, en 1909, par S. S. Pie X et dirigé par les Pères de la Compagnie de Jésus, commence la publication d'un Manuel biblique. L'ensemble comprendra quatre volumes correspondant aux quatre années de Théologie que doivent faire les Clercs dans nos Séminaires. Le premier volume, qui vient de paraître, est une Introduction générale aux Saintes Ecritures ; le deuxième volume sera consacré à l'Ancien Testament ; le troisième aux Evangiles et aux Actes des Apôtres ; le quatrième aux Epîtres et à l'Apocalypse.

Le premier volume n'est pas l'œuvre d'un seul homme et déjà apparaît un trait par lequel se distingue heureusement cette publication. Nous ne sommes plus au temps où un seul auteur pouvait se flatter de parler avec compétence de toutes les questions scripturaires ! L'étude du Canon de l'A. et du N. Testament a été confié au P. Ruwet ; le P. Frey, secrétaire de la Commission biblique, a parlé des Apocryphes ; le P. Vaccari du texte, des versions et de l'histoire de l'exégèse ; enfin la rédaction de la partie la plus importante du volume, celle de l'Herméneutique, a été confiée au P. Fernandez naguère président, à la suite du P. Fonck, de l'Institut Biblique

Dans ce premier vol. du Manuel de l'Institut Biblique, les questions sont exposées avec ampleur et netteté ; l'érudition y est de bon aloi ; la documentation bibliographique abondante et parfaitement à jour ; la disposition typographique généralement heureuse ; on peut d'un simple coup d'œil saisir l'ensemble de la question et en dégager aussitôt les lignes générales. Les explications du professeur, les efforts de l'élève en seront grandement facilités.

Toutefois, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer (voir *Ami*, p. 230, 1re col.), c'est en vain que l'on chercherait dans ce Manuel biblique officiel même l'équivalent des huit à dix pages consacrées à l'inspiration et à l'inerrance dans la 1re édition du t. Ier du *Manuel d'Ecriture Sainte* de M. Verdunoy. Cette question, pourtant si capitale, a été, et cela délibérément, laissée de côté sous prétexte, dit la Préface (p. IV), que le règlement d'étude établi par la Congrégation des Séminaires a inscrit cette question au programme de la théologie fondamentale. Et pourtant Pie X par une Lettre apostolique de 1906 avait formellement ordonné que toute introduction aux études bibliques contînt nécessairement : « *notiones de inspiratione præcipuas,* canonem bibliorum, textum primigenium potissimasque versiones, leges hermeneuticas. » Il y a sans aucun doute de graves inconvénients pédagogiques à avoir ainsi abandonné, sur ce premier point, les directives de Pie X. Sans doute l'Exégète et le Théologien n'ont pas et ne peuvent pas avoir du problème dogmatique de l'inspiration une conception fondamentalement différente ; ils tirent l'un et l'autre de l'intervention divine qui fait de Dieu l'Auteur principal et de l'homme la cause instrumentale, les mêmes conséquences. Mais l'Exégète est en mesure de traiter devant ses élèves la question de l'inspiration d'une façon bien autrement vivante et concrète que ne saurait le faire le Théologien. Pour chaque principe établi, pour chaque conséquence découlant non théoriquement mais pratiquement de ces principes, il trouvera, grâce à son commerce de tous les instants avec la Bible, des applications typiques dans des textes judicieusement choisis. Il montrera ainsi la vérité théorique dans toute sa souplesse, et sans abandonner un seul iota du dogme il se jouera avec une parfaite aisance dans les multiples aspects de la réalité [1]. Qu'on compare, par exemple, deux traités sur l'Inspiration émanant l'un et l'autre de Maîtres d'une orthodoxie indiscutable : celui du cardinal Billot et celui du P. Höpfl, membre de la Commission biblique, et l'on sentira tout de suite combien le même sujet peut être traité d'une façon tout aussi exacte quoique bien autrement vivante par un Exégète qu'il ne peut l'être par un Théologien. A cette considération d'ordre général, il convient d'ajouter qu'il est extrêmement important pour l'unité de l'enseignement que les principes théoriques soient énoncés et établis par celui-là même qui aura, au cours d'un enseignement de plusieurs années, à en justifier à tout instant l'application concrète.

De ce que ce Manuel d'Ecriture Sainte a été écrit par des Exégètes il ne faudrait pas néanmoins que les Professeurs se figurent qu'il suffira de le mettre entre les mains des élèves pour le faire apprendre. Après comme avant son apparition, il conviendra de ne pas improviser les Professeurs et de leur faire donner la formation sérieuse que Rome exige avec une si juste raison. Pour tirer de ce Manuel, et surtout de ce premier volume, un réel profit, il faudra savoir l'adapter à son auditoire et être en mesure d'en illustrer pour ainsi dire chaque ligne. Qui ne sent la difficulté d'aborder les questions théoriques concernant la Bible devant des élèves, comme ceux de première année, qui ne font que commencer à en faire la lecture ? Et pourtant c'est à ces élèves-là en tout premier lieu que le volume s'adresse, car on ne commet plus l'imprudence, pour ne pas dire plus, de ne faire étudier ces questions capitales à certains élèves qu'en dernière année de Séminaire, selon les caprices d'un cycle réputé intangible. Si le professeur veut que ses élèves tirent non pas seulement tout profit de ses leçons, mais simplement s'il veut qu'ils soient à même de le comprendre, force lui sera d'élaguer au début diverses questions d'ordre théorique, disons même d'aspect trop rébarbatif, quitte naturellement à y revenir par la suite. Mais surtout il devra choisir à l'occasion de chaque cas particulier ou de chaque problème, des exemples précis qui rendront son enseignement plus vivant, donc plus intelligible, et faciliteront d'autant l'effort demandé à la mémoire. Dans l'Herméneutique, par exemple, le P. Fernandez a bien cité quelques cas précis, il aurait pu les multiplier avec avantage ; son paragraphe sur le sens littéral unique ou multiple des Ecritures y aurait beaucoup gagné. Nous osons espérer que de prochaines éditions combleront facilement une lacune de ce genre ici et ailleurs.

Nous ne voulons pas dans ce compte rendu passer en revue les diverses parties du Manuel. Les questions du Canon, des Apocryphes, ont été étudiées comme on le fait d'ordinaire dans des ouvrages de ce genre, avec des indications patristiques et bibliographiques assez abondantes pour orienter, au besoin, l'élève dans l'étude particulière d'un point controversé. Les chapitres sur l'histoire des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, s'ils sont bien commentés par un professeur qui saura insister suffisamment avec exemples à l'appui sur les conditions dans lesquelles nous ont été transmises les copies des originaux, seront

[1] Cf *Bulletin de l'Institut Catholique de Toulouse*, 1927, p. 9.

de nature à préparer l'élève à sentir, d'une part, la nécessité d'une sage critique textuelle dont les principes sont énoncés aux pages 230-232, et d'autre part, l'obligation impérieuse de recourir toujours au texte original avant d'utiliser comme preuve dogmatique un passage de nos Saints Livres. Il n'y a pas de séminaire dans lequel on n'insiste pas maintes fois sur ce point, soit à l'occasion des sermons, soit dans les classes de dogme, et pourtant les *Contre-Sens bibliques des Prédicateurs* sont loin, hélas ! d'avoir disparu de la circulation, en dépit des efforts si louables du P. Bainvel.

Les pages les plus précieuses de ce volume sont sans contredit celles qui sont consacrées à l'interprétation des Livres Saints. Elles s'ouvrent par une histoire de l'exégèse où le P. Vaccari ne manque pas de signaler l'influence qu'eurent sur le progrès des études bibliques la méthode nouvelle appliquée aux sciences naturelles et historiques, les résultats considérables des fouilles opérées en Mésopotamie et en Egypte, les progrès de la philologie sémitique et de la philologie grecque, la découverte de nombreux documents profanes illustrant l'Ancien et le Nouveau Testament, et enfin les tentatives du rationalisme protestant et libéral pour faire de la Bible un livre ordinaire. Si, depuis quelque trente ans, les catholiques ont produit des travaux d'une valeur scientifique incontestable et incontestée, il est bien regrettable que les attaques d'un Renan n'aient trouvé autrefois que de bien faibles répondants, et il est fort à craindre que les exigences impérieuses d'un recrutement difficile du clergé séculier ne mettent dans la pénible et déplorable nécessité de laisser au seul clergé régulier le soin de fournir à l'Eglise, dans le champ des études bibliques, des champions éclairés.

Quant aux règles elles-mêmes de l'interprétation des Livres Saints, elles ont été énoncées par le P. Fernandez en toute loyauté et avec une heureuse précision. Les sujets qui furent autrefois brûlants n'ont pas été négligés ; ils ont été abordés franchement et sur un ton très modéré ; ils ont même été généralement solutionnés avec une certaine largeur de vues. Le R. P. commence à expliquer les divers sens de l'Ecriture ; il indique ensuite les critères littéraires et dogmatiques qui permettent d'atteindre le sens ; enfin il montre comment ce sens doit être exposé soit dans les ouvrages scientifiques, soit dans les livres et les discours destinés aux non initiés. C'est surtout dans l'étude de cette partie du Manuel que l'enseignement du professeur devra se faire très concret, s'il veut aboutir, non pas à introduire certains principes dans le cerveau de ses élèves en vue d'un examen prochain, mais à former en eux de jeunes exégètes susceptibles de retenir et d'appliquer toute leur vie les leçons reçues au Séminaire. Pour nous borner à l'Ancien Testament, le professeur devra à tout instant faire appel aux littératures antiques pour mieux faire saisir certaines nuances dans la pensée ou dans l'expression ; à côté des codes du Pentateuque, il devra placer celui de Hammourabi. Il lui faudra aussi replacer sans cesse les écrits des Prophètes dans le milieu religieux, politique et social dans lequel et pour lequel ils ont été inspirés de Dieu. C'est évidemment un labeur considérable, il exige une bonne formation et de vastes connaissances ; mais il est indispensable si l'on se propose, non pas de lire, mais de comprendre la Bible.

Ce Manuel, s'il est utilisé avec méthode, s'il est savamment commenté, sera entre les mains des élèves de nos Grands Séminaires un bon instrument de formation et un guide sûr et éclairé. Nous sera-t-il permis, en terminant, de formuler très respectueusement un souhait ? Rédigé en latin, comme il l'est présentement, il ne pénétrera qu'avec peine dans nos Séminaires. Il en sera sans doute de même dans d'autres nations. Tel quel, il n'atteindra donc que difficilement le but pour lequel il a été composé. Qu'à Rome, où l'on a des élèves « ex omni natione quæ sub cœlo est, » on enseigne l'Ecriture Sainte en latin, c'est là une inéluctable nécessité. Mais en France, on ne le fera jamais, et par conséquent ne conviendrait-il pas que, sous la surveillance de l'Institut Biblique Pontifical, un Père de la Compagnie de Jésus fît une adaptation française de ce volume et de ceux qui, nous l'espérons, le suivront à brève échéance ? Ce serait un immense service à rendre à des séminaristes et à des prêtres qui sont, chez nous, dans le plus complet désarroi depuis la condamnation du Manuel de M. Brassac.

* *

Meyer Abraham. **Les légendes juives apocryphes sur la vie de Moïse.** — 1 vol. in-8 de 114 p., 30 fr. — Paris, Geuthner.

La légende juive de la basse antiquité ou Aggada s'est plu à amplifier encore l'auréole de gloire des principaux héros de la Bible, en particulier de Moïse. Cette légende, d'abord consignée dans de vieux Midraschim, recueils d'homélies d'exégèse rabbinique, a formé par la suite trois ouvrages : la *Chronique de Moïse*, l'*Ascension de Moïse* et la *Pelirâ* ou la *Mort de Moïse*. De ces trois ouvrages le rabbin Meyer Abraham publie aujourd'hui une traduction française.

La *Chronique de Moïse* appelée aussi *Vie de Moïse* est un écrit apocryphe même du point de vue rabbinique. Bien qu'elle ait été rédigée en un hébreu presque classique, elle ne remonte pas, comme on l'a cru à tort trop longtemps, à une haute antiquité. Elle a vu le jour entre les IXe et XIe siècles et a été rédigée surtout à l'aide des données du Séfèr Hayyâschâr, sorte d'Hexateuque historial. Elle a été traduite pour la première fois, semble-t-il, par Paul Canosse surnommé Paradis, en 1539, sur les désirs du connétable Anne de Montmorency. M. Meyer Abraham reproduit dans son édition cette vieille traduction dont il conserve rigoureusement l'orthographe et les moindres particularités.

L'*Ascension de Moïse*, titre qu'il est préférable d'adopter pour éviter de confondre ce midrasch avec l'*Assumptio Mosis* latine (voir *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 403-409), est une apocalypse racontant la visite de Moïse aux sept cieux et aux deux paradis : la géhenne et le jardin d'Eden, et les révélations dont il y fut favorisé. Le fond apocalyptique a été emprunté par l'auteur anonyme au livre d'Hénoch ou, à tout le moins, à l'une de ses adaptations hébraïques ; on a eu recours également aux légendes grecques de descente aux enfers. Ce midrasch semble plus ancien que la *Chronique de Moïse*, sans que l'on puisse lui assigner avec certitude même une date approximative. Il a été imprimé pour la première fois, à Salonique, en 1727.

La *Mort de Moïse*, ouvrage plus important à tous les points de vue que les deux précédents, a toujours attiré l'attention des érudits et des savants tant anciens que modernes, parce que c'est un véritable midrasch où l'on respire l'atmosphère rabbinique, où tout se rapporte à l'Aggada traditionnelle et ne vise que l'homme de Dieu, le législateur par excellence, le promulgateur de la Tôra. C'est une compilation de récits ou de plusieurs fragments de récits sur la mort de Moïse, remontant à tout le moins au VIIe siècle ; la première édition de la *Mort de Moïse*, publiée à Constantinople en 1516, l'a été d'après une copie des XIIIe-XIVe siècles.

La traduction de ces légendes est exacte et même, dans la mesure où l'original le permet, élégante. Une bibliographie bien dressée donne pour chaque midrasch la liste des différentes éditions, manuscrits et traductions.

* *

P. Etienne Hugueny. **Critique et Catholique.** I. *Apologétique.* — 5e édit. 1 vol. in-12 de 389 p. — Paris, Letouzey.

Les ouvrages d'apologétique, même les mieux faits, vieillissent vite. Il faut donc savoir gré au P. Hu-

gueny d'avoir fait appel au concours de l'un de ses anciens élèves, devenu son collaborateur, pour renouveler son livre, en remanier totalement certains chapitres et remettre à jour la documentation bibliographique. Cette nouvelle édition se recommande, par plusieurs des questions qui y sont traitées, à l'attention des Biblistes. Le fait du Christ, le fait juif, la fondation de l'Eglise par Jésus, la conversion de S. Paul et celle du monde romain, l'attitude de l'Eglise naissante en face du syncrétisme païen ont été clairement, quoique parfois un peu trop succinctement, mis en lumière, sans perdre jamais de vue les objections des Loisy, Guignebert, Reizenstein.

Il est inutile d'insister davantage pour signaler à nos confrères cette édition récente d'un travail informé où la difficulté, loyalement exposée, est résolue avec une science de bon aloi.

* *

L'Anti-Coran ou le Mahométisme condamné par lui-même, de Jean-Marie Aarifi, turc converti. — 2e édit. revue et augmentée. — Paris, Leroux.

Il convient de signaler à ceux de nos lecteurs qui se trouvent en contact avec des Musulmans la seconde édition du petit ouvrage d'apologétique écrit par le turc converti Aarifi. C'est une condamnation du Mahométisme au nom de la Sainte Ecriture, dont l'autorité est reconnue par le Coran lui-même. L'auteur commence par bien établir dans son prologue que les véritables Ecritures inspirées sont aux mains des chrétiens, qu'elles n'ont jamais été ni détruites ni corrompues, qu'elles sont donc absolument dignes de foi. Puis il montre, en passant successivement en revue les prophéties relatives aux principaux personnages de l'Ancien Testament et à N.-S. Jésus-Christ, que Mahomet n'a pas été prédit par les Ecritures : « Il n'offre pas plus de relation ou de similitude avec Moïse, dit-il, qu'un ridicule arlequin avec un vénérable cardinal en pourpre » (p. 62). Il établit ensuite que Mahomet n'a fait ni prophéties ni miracles qui puissent se comparer, même de très loin, aux prophéties et aux miracles de Jésus. Il prouve enfin que le Coran n'a rien d'une révélation divine, que sa doctrine est en opposition constante avec la doctrine évangélique, que sa morale est bien inférieure à celle de l'Evangile, et que la félicité suprême promise par Mahomet à ses fidèles est tout à fait indigne et de Dieu et des Saints.

Inutile de dire que l'auteur connaît à fond son Coran. Ses textes et ses exemples sont bien choisis ; son argumentation, simple et vivante, est à la portée de tous. Son livre est de nature à faire impression sur les âmes de bonne foi dans lesquelles certains doutes commencent à s'éveiller ; il pourra les aider à se libérer du joug de l'Islam. C'est la seule récompense qu'ambitionne Aarifi devenu catholique.

* *

Le 26 novembre 1925, parlant du tome I du *Manuel d'Ecriture Sainte* de M. Verdunoy, nous terminions en ces termes notre compte rendu, p. 764 : « On voudra bien excuser cette longue critique. Pour la rédiger nous n'avons eu en vue que l'intérêt scientifique de ceux auxquels le *Manuel* est destiné, et nous avons pensé que le meilleur moyen de nous associer pour une modeste part à l'œuvre entreprise était non de multiplier les éloges, mais d'indiquer clairement les *desiderata*. Des éditions ultérieures en tiendront certainement compte. »

Nous achevions le présent Bulletin quand nous est parvenue la seconde édition du tome Ier du susdit **Manuel d'Ecriture Sainte** [1], et nous nous reprocherions de ne pas la signaler tout de suite, surtout au début d'une année scolaire. Nous avions exprimé en 1925 (p. 764, 765) le désir que le *Manuel* se présentât sous une forme moins massive et qu'il eût recours aux artifices de la typographie pour faciliter l'intelligence du texte et le travail de la mémoire ; nous avions signalé l'inconvénient de reléguer dans un Album toutes les images et illustrations plutôt que de mettre au moins quelques-unes d'entre elles au milieu du texte qu'elles étaient destinées à éclairer ; nous avions enfin regretté que l'Introduction générale fût pour ainsi dire inexistante tant elle était réduite : 6 pages pour l'inspiration et 4 pour l'inerrance. — Or, nous lisons en tête de la nouvelle édition :

« Cette deuxième édition diffère de la première :

1o En général, par sa présentation moins compacte et plus pédagogique, grâce aux sous-titres, aux caractères gras et italiques ; — par ses cartes, plans, gravures, tous empruntés, comme le tableau chronologique, au cours d'*Histoire Sainte par un professeur de Séminaire...* ; — par les corrections faites et par les développements considérables donnés à plusieurs études (5 vol. au lieu de 3) ;

2o En particulier pour le tome I, par l'importance donnée à la première partie de l'Introduction générale (Les Livres sacrés) : inspiration, canon, versions, herméneutique. »

Que M. le chanoine Verdunoy soit remercié d'avoir écouté les critiques qui lui furent adressées ici et ailleurs. L'*Ami*, auquel lui-même et ses collaborateurs veulent bien parfois renvoyer le lecteur, est heureux de pouvoir retirer aujourd'hui les réserves qu'il avait dû formuler hier. Et il le fait d'autant plus volontiers que les questions d'Introduction générale (Inspiration, Canon, Textes et Versions, Herméneutique) sont, cette fois, abordées avec toute l'ampleur désirable et traitées avec un sens critique averti et une prudence éclairée : qu'on lise notamment les pages 66-82 sur l'inerrance. Ces études si délicates et si importantes forment la première partie du volume ; la seconde est consacrée à la Vie juive (milieu géographique, historique, religieux, social et familial) et à la vie individuelle. Là aussi on ne nous offre pas une simple réimpression de ce qui figurait aux pages 99-236 de l'ancien tome Ier. Il y a des modifications, soit dans la présentation du sujet ou dans son illustration (voir p. 227-230) ; il y a aussi d'intéressants compléments dans le texte ou dans les notes (voir spécialement p. 284, 288, 291, 306-309, 319, 326).

C'est bien volontiers que nous recommandons cette nouvelle édition corrigée et augmentée.

LITURGIE

Q. — Voici revenir le temps où l'on célèbre, pour les fidèles trépassés, les services dont les honoraires sont pris sur la quête de la Toussaint et sur celle du 2 novembre.

1o Il y a des prêtres qui, considérant ces services comme étant du rite double, n'y disent à la messe de *Requiem* qu'une seule oraison : *Fidelium*. — D'autres, aux yeux desquels les mêmes services sont seulement du rite semi-double, y disent toujours trois oraisons ; mais, parmi eux, il y a une grande divergence pour le choix de celles-ci : les uns prennent pour première oraison celle *pro pluribus defunctis*, d'autres celle *pro defunctis fratribus, propinquis et benefactoribus*, d'autres celle *pro his qui in cœmeterio requiescunt*, d'autres enfin disent telles quelles les trois oraisons marquées dans la messe quotidienne de *Requiem*.

Je vous serais donc reconnaissant de dire si ces services, appelés obits dans plusieurs diocèses, sont du rite double ou du rite semi-double, et, dans ce dernier cas, quel est l'ordre des oraisons.

[1] Chan. Verdunoy et un groupe de professeurs. *Manuel d'Ecriture Sainte*, 2e édit. corrigée et augmentée. Tome I : *Tableau chronologique. Introduction générale à l'Ancien et au Nouveau Testament*, avec 1 carte et 10 gravures. Un vol. in-8 de 342 p. Dijon, Publications « Lumière, » 1927.

2° Dans ces services, la prose *Dies iræ* est-elle facultative ? Le Missel l'indique *ad libitum* dans les messes quotidiennes de *Requiem*. Il y a des prêtres qui, tout en la lisant en entier à l'autel, n'en font chanter qu'une partie au chœur.

3° Enfin, dans certaines églises, on chante soit un nocturne, soit les laudes avant la messe de ces services et le *Libera* à la fin. Dans d'autres, on ne chante rien de cela, ou bien l'on chante seulement une de ces trois prières corrélatives à la messe de *Requiem*. Quelle est la conduite à tenir sur ce point ?

R. — Ad I. Les services funèbres dont il s'agit ici ont-ils lieu durant ce que l'on appelle fréquemment « l'Octave des morts » ? Si oui, pourvu que la messe de *Requiem* célébrée à l'occasion de ces services soit *chantée*, il faut la considérer comme une messe privilégiée et du rite double ; elle ne comporte donc qu'une oraison. (Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 7 et 10).

Régulièrement, cette oraison doit être appropriée autant que possible à l'intention à laquelle la messe est célébrée, intention qui, dans le cas, se trouve fixée par la coutume locale ou que l'on a proposée aux fidèles en leur annonçant les quêtes destinées à fournir les honoraires du service. Parfois, l'oraison *Deus, veniæ largitor* répondra parfaitement au but que l'on s'est proposé en instituant celui-ci. Ce sera encore la même oraison qu'il faudra prendre toutes les fois que l'intention de la messe demeurera quelque peu indéterminée, v. g. lorsqu'on se demandera si l'on a à célébrer pour tous les défunts ou seulement pour plusieurs défunts. (Cf. *ibid.*, n. 10). Dans d'autres circonstances, il conviendra de choisir une des deux oraisons *pro pluribus defunctis*. Enfin si, pour ces services funèbres, la messe de *Requiem* se célébrait dans la chapelle principale du cimetière, il serait tout indiqué d'y dire l'oraison *pro his qui in cœmeterio requiescunt*[1].

La messe de *Requiem* n'aurait plus le même rite et ne jouirait plus des mêmes privilèges, si elle avait lieu en dehors des sept jours qui suivent immédiatement la Commémoraison de tous les fidèles défunts, ou si, célébrée dans « l'Octave des morts, » elle était simplement lue. Elle comporterait alors nécessairement trois oraisons : la première appropriée à l'intention de la messe, comme il a été dit ci-dessus ; la deuxième laissée au libre choix du célébrant ; la troisième *Fidelium*. — Dans l'hypothèse où le service serait célébré pour tous les fidèles défunts en général, les oraisons devraient être celles de la messe quotidienne de *Requiem*, et dans l'ordre même où elles figurent dans le formulaire de cette messe. (*Ibid.*; S. R. C., 30 juin 1896, III)[2].

Ad II. Dans le Missel, le formulaire de la messe quotidienne des défunts contient désormais, eu égard à la séquence *Dies iræ*, la rubrique spéciale que voici : « Sequentia *Dies iræ, dies illa*, quæ in missis lectis omitti potest ad libitum sacerdotis. » Plus explicite encore est le passage suivant des Nouvelles rubriques du Missel (tit. III, n. 11) : « In omnibus [defunctorum] missis cum unica oratione, et in missis quotidianis in cantu et conventualibus, addenda est sequentia pro defunctis ; in aliis missis quotidianis lectis dici vel omitti potest ad libitum celebrantis. »

C'est donc uniquement aux messes basses de *Requiem* non conventuelles que le célébrant peut, à son gré, lire ou omettre la séquence *Dies iræ*. Mais à toute messe — même quotidienne — de *Requiem* solennelle ou chantée, cette séquence devient obligatoire : elle doit être lue à l'autel par le célébrant et chantée en entier par le chœur. (S. R. C., 11 sept. 1847, n. 2959, ad 2 ; 22 mai 1857, n. 3051, ad 1 ; 30 juin 1896, n. 3920, IV ; 21 mai 1897, n. 3956).

Ad III. Aucune loi liturgique n'exige que la messe des services funèbres soit précédée de tout ou partie de l'Office des morts ni suivie de l'absoute. Tout dépend des règlements diocésains, des coutumes locales légitimes et aussi de ce que supposent, d'après les tarifs approuvés par l'Ordinaire, les honoraires perçus pour la célébration desdits services. (Cf. S. R. C., 4 sept. 1875, n. 3369, ad 2).

Q. — Jusqu'à présent, j'étais persuadé qu'aux cérémonies funèbres (2 novembre, enterrements et services) la parure de l'autel où est conservé le Saint-Sacrement comportait, pour le tabernacle, un conopée blanc ou violet *ad libitum*, et que le devant d'autel, s'il y en avait un, devait nécessairement être violet et non pas noir. Je croyais aussi que le jeu de l'orgue était prohibé pendant ces mêmes cérémonies.

Or, voici que je viens d'assister à une messe chantée de *Requiem* où les choses se sont passées autrement.

1° Le maître-autel, qui, dans l'église où avait lieu cette messe, est en même temps l'autel du Saint-Sacrement, avait reçu pour la circonstance une parure entièrement noire : gradins, chandeliers, *antipendium*, le tout était de cette couleur et surchargé de croix blanches en étoffe.

2° Point de conopée au tabernacle.

3° L'organiste jouait, à sa fantaisie, des morceaux d'orgue : offertoire, élévation, communion, etc.

Que pense de tout cela le cher *Ami ?*

R. — Ad I. *a)* Il n'y a pas de parure funèbre prévue par le Cérémonial des Evêques ni par les auteurs pour le gradin sur lequel sont alignés les chandeliers de l'autel.

b) Sans doute, il est conforme à l'esprit de la Liturgie que ceux-ci soient plus simples et de moindre éclat à l'office et à la messe des morts que dans toute autre fonction sacrée[1] ; mais on aurait tort de vouloir les garnir pour cela d'étoffe noire ou violette. (Cf. S. R. C., 31 août 1872, n. 3266).

c) Le maître des cérémonies d'une église collégiale de Montréal, en Sicile, avait soumis à la S. C. des Rites le doute suivant : « Potestne adhiberi pallium nigri coloris in solemni Commemoratione et in exsequiis defunctorum ad altare Ssmi

[1] Cf. *Ami* 1925, p. 429, col. 1.
[2] Cf. *Ami*, loc. cit.

[1] « Candelabra erunt ex aurichalco aut ex ære, numquam argentea sive inaurata. » (Martinucci, *Manuale S. cæremoniarum*, l. II, c. x, n. 2. — Cf. Barbier de Montault, Hægy, Schober, etc.).

Sacramenti ? » La solution donnée par la S. C. fut *négat ve*. (S. R. C., 20 mars 1869, n. 3201, ad 10). Il est vrai que, normalement, dans les églises collégiales, le Saint-Sacrement n'est pas conservé au maître-autel où s'accomplissent les fonctions solennelles [1]. L'interdiction de mettre, pour les cérémonies funèbres, un parement noir à l'autel de la Réserve eucharistique atteint-elle aussi les églises dans lesquelles celui-ci n'est autre que le maître-autel et est même parfois l'unique autel ? Désirant être fixé à cet égard, l'évêque de Nesqually, aux Etats-Unis, s'adressa à la S. C. des Rites. Il en reçut cette réponse : « In casu, sacri tabernaculi saltem conopæum esse debet violacei coloris. » (S. R. C., 1er déc. 1882, n. 3562). D'où le P. Hægy [2] conclut que si le Saint-Sacrement se trouve dans le tabernacle de l'autel où a lieu une fonction funèbre, le parement ou devant d'autel peut être violet ou noir.

d) Quant aux croix blanches, elles ne sont admises pour les fonctions funèbres ni sur la parure de l'autel, ni sur les ornements du célébrant ou de ses ministres, ni sur la housse des livres ou du siège à l'usage de ceux-ci [3] : « Omnia paramenta, tam altaris, quam celebrantis et ministrorum, librorum et faldistorii sint nigra, et in his nullæ imagines mortuorum, vel cruces albæ ponantur. » (Cérém. des év., l. II, c. XI, n. 1).

Ad II. C'est le conopée qui est le véritable indice de la présence de la sainte Réserve dans le tabernacle [4]. S'il ne doit pas y être maintenu en l'absence de celle-ci [5], il ne saurait par contre, même à l'occasion de la célébration de l'office ou de la messe des morts, cesser de recouvrir le tabernacle tant que le Saint-Sacrement y réside.

Dans ce cas, le conopée, — à moins qu'il ne soit toujours blanc [6], — doit être de couleur violette. (Cf. S. R. C., 21 juillet 1855, n. 3035, ad 10 ; 1er déc. 1882, n. 3562). Il convient donc que toutes les églises dans lesquelles est conservée habituellement la sainte Eucharistie, possèdent aussi un conopée de cette couleur.

Ad III. A l'office et à la messe des morts, il n'est pas permis non seulement de suppléer par le jeu de l'orgue une partie quelconque des chants prévus par les livres liturgiques [7], mais encore d'introduire ce jeu dans les intervalles de temps qui séparent les chants prescrits : « In officiis defunctorum, organa non pulsantur ; in missis autem, si musica adhibeatur, silent organa, cum silet cantus. » (Cérém. des év., l. I, c. XXVIII, n. 13). La loi est formelle, et rien dans la Collection authentique des décrets de la S. C. des Rites n'autorise une dérogation. Ce n'est certes pas en contrevenant à cette loi que l'on pourra se flatter de faire œuvre utile au soulagement des défunts.

Q. — L'*Ami* a traité en 1924, p. 639, 2e col., une question qui me paraît particulièrement pratique. Le cas envisagé, en effet, n'est pas chimérique, tant s'en faut, et je vous serais très obligé de vouloir bien préciser et compléter d'après les données suivantes votre réponse d'alors.

Je suis curé de campagne. Un jour de grande fête, — v. g. à la Toussaint, — je vais, comme à l'ordinaire, célébrer une première messe à l'annexe ; puis je rentre en toute hâte pour célébrer dans l'église principale la messe de paroisse, dont l'heure est un peu avancée ce jour-là, parce que messe de communion. Par distraction, à cette seconde messe, je laisse en dehors du corporal le ciboire qui contient les petites hosties à consacrer. Je m'en aperçois au *Pater*. Sûrement ces hosties ne sont pas consacrées. Arrive le moment de la communion. Il n'y a dans le tabernacle que quelques saintes Hosties. Que dois-je faire ?

Je prends intentionnellement l'hypothèse d'un jour de grande fête. Je serais encore plus perplexe s'il s'agissait du jour de Pâques ; mais je m'en tiens au cas tel que je l'ai posé ci-dessus.

Dans une circonstance analogue (ou peu s'en faut), j'ai vu quelqu'un, après avoir consommé les saintes espèces, remettre du vin dans le calice, se faire apporter une grande hostie et procéder à une nouvelle consécration, sans oublier, cette fois, le ciboire. Cela a eu lieu dans un Grand Séminaire, le jour de la clôture d'une Retraite pastorale...

R. — I. Faut-il regarder nécessairement comme non consacrées les hosties contenues dans un ciboire qui, placé sur l'autel, se trouvait hors du corporal au moment de la consécration ? Plusieurs hypothèses sont à envisager.

a) Le célébrant a-t-il remarqué avant la consécration la présence du ciboire, et, sans se rendre bien compte de la place exacte de celui-ci sur l'autel, a-t-il eu vraiment, ne fût-ce qu'à l'offertoire, l'intention de consacrer les petites hosties y contenues ? Si oui [1], ces mêmes hosties doivent être tenues pour consacrées.

b) Si à aucun moment avant la consécration il n'avait remarqué la présence de ces hosties sur l'autel [2], elles ne seraient pas consacrées.

c) Si, tout en se rappelant avoir remarqué avant la consécration la présence du ciboire laissé par mégarde hors du corporal, le célébrant n'avait pas conscience d'avoir certainement formé l'intention d'en consacrer les hosties, la consécration de celles-ci devrait être regardée comme douteuse [3].

II. — Evidemment, des hosties non consacrées ou douteusement consacrées ne sauraient être distribuées aux fidèles qui demandent la sainte com-

[1] Cf. *Codex*, can. 1268, § 3.
[2] *Manuel de Liturgie, etc.*, 13e édit., t. I, p 463 et 646. — Voir aussi l'*Ami* de 1925, p. 494, col. 2.
[3] Il en faut dire autant des représentations de têtes de morts et d'ossements disposés en croix. (S. R. C., 24 nov. 1905, n. 4174, ad 1).
[4] « Oltre all'onore che con questo drappo o padiglione la Chiesa vuol rendere al SS. Sacramento, col conopeo si annunzia la presenza di N. S. G. C. nel tabernacolo, e si evita l'errore in che possono cadere i fedeli prostrandosi all'adorazione del Santissimo dove questo non si trovi, perchè recato in altro altare. » (Card. Gennari, *Quistioni liturgiche*, 2e édit., p. 43?).
[5] Toutefois, lorsque le Saint-Sacrement ne doit se trouver hors du tabernacle que pour fort peu de temps (v. g. pour la distribution de la sainte communion), il suffit de laisser ouverte pendant ce temps la porte du tabernacle.
[6] Hægy, *loc. cit.* — Cf. *Ephem. liturg.* 1923, p 256.
[7] Cf. S. R. C., 11 septembre 1847, n. 2959, ad 2 ; 9 mai 1857, n. 3051, ad 1 ; 2 mai 1900, n. 4054, ad 6.

[1] On suppose bien entendu que l'intention de consacrer les petites hosties n'a pas été révoquée depuis par le célébrant.
[2] Cela pourrait arriver si v. g. le ciboire avait été apporté à l'autel avant la messe par un autre que le célébrant.
[3] Cf. *Nouvelle Revue théologique* 1902, p. 70-76 ; 1920, p. 289-292 ; chanoine P. Durieux, *L'Eucharistie*, n. 208.

munion. L'*Ami* (1924, p. 640, col. 1, ad II) a dit ce qu'il y avait à faire à l'égard de ces dernières.

D'autre part, si l'on excepte le cas où l'on viendrait à s'apercevoir que l'une ou l'autre des deux matières principales du saint sacrifice, — c'est-à-dire la grande hostie destinée au célébrant lui-même, ou le vin du calice, — serait invalide, la consécration ne peut sous aucun prétexte être réitérée au cours de la même messe. Une telle réitération, même s'il s'agissait de procurer ainsi le viatique à un moribond, serait gravement illicite. (Cf. *Ami*, loc. cit., ad III).

III. — Que faire donc dans les circonstances analogues à celle que nous propose notre honorable consultant?

Le mieux serait, après avoir donné aux fidèles les explications nécessaires, de se borner à communier avec les saintes Hosties conservées dans le tabernacle ceux d'entre eux pour lesquels un retour prochain à l'église présenterait plus de difficulté ou de fatigue, v. g. les vieillards, les infirmes, les personnes dont la demeure est la plus éloignée. On inviterait les autres à venir communier un autre jour, le lendemain si c'est possible.

Quant à la solution adoptée, paraît-il, à la messe de clôture d'une Retraite pastorale, elle est absolument inadmissible, et ne s'explique que par le trouble et l'irréflexion. Il était d'ailleurs si simple de faire célébrer une autre messe par un des retraitants, qui eût consacré de petites hosties et communié ses confrères !

Q. — Le diocèse a obtenu par indult plusieurs préfaces *ad libitum*.

Mon opinion est que, l'occasion venant à se présenter de dire à la messe une de ces préfaces particulières, il n'est pas loisible à chaque prêtre de choisir entre elle et la préface commune ; c'est celle-là qui alors doit nécessairement être prise. Je crois, en effet, que l'*ad libitum* vise tout le diocèse considéré comme personne morale ayant sollicité l'indult, et que, par conséquent, le diocèse seul peut choisir entre les deux sortes de préfaces.

Je n'ai rien trouvé nulle part qui puisse confirmer mon sentiment ; mais n'est-ce pas ainsi qu'on doit interpréter les indults en faveur d'une collectivité ?

R. — Il est impossible de résoudre *a priori* la question de l'obligation ou de la non-obligation de l'emploi des préfaces particulières là où il y en a de concédées par le Saint-Siège. La solution de cette question dépend avant tout de la teneur de l'indult.

Lorsque la concession a été faite en ces termes : *dici* (ou *adhiberi) posse,* et que l'Ordinaire ou le supérieur général a purement et simplement prescrit l'usage des préfaces ainsi accordées, cet usage doit être regardé comme définitivement obligatoire pour le diocèse ou l'institut respectifs en faveur desquels l'indult avait été demandé.

En est-il de même dans le cas qui nous est soumis ? Ou bien avait-on sollicité et a-t-on obtenu de Rome la faculté pour chaque prêtre de prendre *ad libitum,* le cas échéant, soit la préface particulière, dûment approuvée et concédée, soit la préface commune ? Seul l'examen des documents authentiques permettrait de répondre avec certitude. Quant à l'expression « ad libitum, » elle ne saurait, séparée de son contexte, fournir pour cela une indication suffisante.

Du reste, notre honorable consultant trouvera vraisemblablement celle-ci dans la manière dont l'*Ordo* diocésain s'exprime eu égard auxdites préfaces.

Q. — 1o Avant que l'*Ami* les eût indiquées, je ne voyais pas bien, je l'avoue, les raisons pour lesquelles il est défendu de distribuer la communion devant le Saint-Sacrement exposé. Malheureusement, il n'est pas toujours facile d'observer cette défense. Vous direz que l'on a la ressource de donner la sainte communion à un autel latéral. Et s'il n'y en a pas (du moins avec tabernacle), comme dans la plupart de nos églises de mission ? — D'ailleurs, même s'il y a un second autel, celui-ci se trouve sur le même plan que l'autel principal, et ce n'est pas alors une distance de quelques mètres qui empêche le fait de distribuer la communion devant le Saint-Sacrement exposé.

2o Beaucoup tournent la difficulté en n'exposant le Saint-Sacrement qu'après la messe. Là où il n'y a qu'une messe, cela va bien ; mais dans les paroisses où il y en a plusieurs et où la dernière messe, afin de permettre aux chrétiens éloignés de pouvoir y assister, a lieu très tard, cela réduirait vraiment trop le temps de l'adoration ; en effet, celle-ci, faite en union avec Montmartre, doit régulièrement durer de 6 heures du matin à 6 heures du soir. Enfin, il faut remarquer qu'il y a davantage de fidèles à communier ce jour-là, précisément à l'occasion de l'adoration. Or, ne vaut-il pas mieux répondre au désir et à l'invitation de Jésus en le recevant à la sainte table qu'en l'adorant simplement ? Il semble donc préférable de ne pas exposer le Saint-Sacrement ou de l'exposer plus tard ce jour-là que de priver tant de monde de la communion. — Alors ?

3o Un de mes amis me demande si ce n'est pas un abus intolérable que de faire la quête devant le Saint-Sacrement exposé pour la bénédiction ?

R. — Ad I. *a)* L'*Ami* n'a pas manqué de dire à l'occasion comment, dans une église où le Saint-Sacrement est publiquement exposé au maître-autel, il faut procéder à la distribution de la communion pour n'enfreindre pas les prescriptions liturgiques [1].

Si les autels secondaires n'ont pas de tabernacle fixe, — et, régulièrement, aucun ne doit en avoir, à moins d'être l'autel habituel de la Réserve eucharistique [2], — on met alors sur un de ces autels, pour le temps de la célébration des messes, un tabernacle amovible. (S. R. C., 23 nov. 1880, n. 3525, ad 4). Supposé qu'il n'y ait pas d'autel secondaire, est-il donc plus difficile d'en aménager un provisoirement, pour la circonstance, que de dresser l'autel du reposoir du Jeudi-Saint [3] ?

Dans l'une et l'autre hypothèse, on pourra au besoin entourer l'autel secondaire d'une ceinture de bancs avec nappe, pour tenir lieu d'une table de communion. (S. R. C., *ibid.*).

[1] Cf. *Ami* 1923, p. 559; 1925, p. 637.
[2] Cf. Barbier de Montault, *Traité de la construction des églises*, t. I, p. 188 ; *Ami* 1924, p. 447.
[3] Cf. *Ami* 1925, p. 637.

b) Contrairement à ce que semble croire notre vénérable et très lointain consultant, ce n'est pas dans tout le voisinage plus ou moins immédiat de l'autel où est publiquement exposé le Saint-Sacrement qu'il est défendu de distribuer la communion, mais seulement à cet autel même, et donc aussi à la balustrade située en avant de celui-ci. (Cf. S. R. C., 11 mai 1878, n. 3348, ad 1 ; 18 mai 1878, n. 3349, ad 3 ; 8 févr. 1879, n. 3482 ; 13 sept. 1879, n. 3505, ad 1 et 2 ; 23 nov. 1882, n. 3525, ad 4; 17 avril 1919, n. 4353 ; 27 juillet 1927, *Dubium* [1]).

De fait, la distribution de la sainte communion à un autel latéral, si rapproché soit-il de l'autel de l'exposition, ne présente pas les inconvénients que nous avons signalés naguère pour ce dernier [2].

Ad II. D'après ce qui vient d'être dit, il sera généralement aisé de concilier le respect voulu par l'Eglise pour le Saint-Sacrement exposé et le désir légitime qu'ont les fidèles de recevoir la communion. Dans les cas, relativement rares, où il serait absolument impossible d'aménager pour cela un petit autel, on aurait à différer jusqu'à la fin de la messe l'exposition du Saint-Sacrement. Il est vrai que, celle-ci n'ayant plus alors la durée minimum requise, il n'y aurait plus à songer, sauf indult très spécial du Saint-Siège, au gain des indulgences attachées à l'adoration du Saint-Sacrement faite en union avec la basilique du Vœu national à Montmartre.

Ad III. Toute quête est expressément interdite dans une église ou chapelle dans laquelle le Saint-Sacrement est exposé. *(Instr. Clem*, § XXVIII ; Benoît XIV, *Inst.* xxx, n. 17). Une coutume contraire existant en Belgique, on consulta à ce sujet la S. C. des Rites ; celle-ci permit seulement de faire la quête à la porte de l'église et pourvu que ce fût sans bruit. (S. R. C., 31 août 1867, n. 3157, ad 10).

Q. — Dans quelques communautés religieuses, on a l'habitude de mettre sur l'autel une nappe blanche pour préserver les autres nappes bénites. C'est ce qu'on appelle un « couvre-autel. »

Est-ce que cette nappe supplémentaire peut être conservée sur l'autel pendant l'exposition ou pour la bénédiction du Saint-Sacrement ? Il me semble avoir vu autrefois un décret l'interdisant.

R. — La présence d'un napperon de toile blanche à l'autel où le Saint-Sacrement se trouve publiquement exposé sur un trône, n'est défendue en termes exprès par aucune loi liturgique. Elle est recommandée, au contraire, par quelques auteurs, afin que les nappes bénites soient ainsi préservées des taches de cire.

Toutefois, si l'on était autorisé à célébrer la sainte messe à l'autel de l'exposition, ce napperon, — fût-il roulé ou replié en arrière, — ne saurait y être maintenu durant la messe. (S. R. C., 2 juin 1883, n. 3576, ad 2 [3]).

[1] Voir ce dernier décret dans l'*Ami* du 15 septembre 1927, p. 585.
[2] Cf. *Ami* 1925, p. 637.
[3] C'est vraisemblablement ce décret que notre consultant se rappelle vaguement avoir vu et auquel il fait allusion.

D'autre part, l'obligation où l'on est d'encenser l'autel au *Magnificat* des vêpres solennelles ne permettrait pas d'y laisser le napperon étendu pendant toute la durée de celles-ci. (Cf. Cérém. des év., l. II c. I, n. 13).

Enfin, il serait bien convenable d'ôter ce dernier de l'autel pour la fonction solennelle de la reposition du Saint-Sacrement, afin de pouvoir, au moment voulu, étendre le corporal directement sur la nappe bénite.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — D'après le can. 1535, un curé peut faire des donations *causa remunerationis, pietatis, caritatis.* Donc, à titre de reconnaissance paroissiale, un curé ne réclame rien pour un service religieux solennel qu'une famille dévouée à l'église lui a demandé ; d'ailleurs réclamer serait indisposer la famille.

Mais le curé doit-il sacrifier tous ses honoraires personnels, et ceux des employés de l'église ?

Ou bien, peut-il puiser dans la caisse paroissiale les honoraires en question ? Ce serait payer à la place de la famille.

R. — Les donations *ratione remunerationis, pietatis, caritatis,* dont il s'agit au can. 1535, ont pour matière les biens meubles (et ceux-là seulement) des églises. Donc ce canon ne vise pas les honoraires personnels du curé, qui ne sont pas les biens de son église, mais des biens lui appartenant en propre : le Code ne s'occupe pas de donner à chacun l'autorisation de disposer de son argent !

Ce canon ne vise pas non plus les honoraires des employés de l'église. Dès lors qu'ils sont conformes au tarif diocésain, le curé ne peut pas y toucher. C'est de l'argent d'autrui. Faire une donation avec l'argent d'autrui, de façon très générale, c'est un vol.

Ce que le curé peut faire, car il est évidemment compris dans le terme *rectores* du canon, ce sont des donations sur les biens meubles de son église, mais des donations de peu de valeur, selon la coutume légitime du lieu. Ainsi un curé pourra ne pas réclamer sur le prix d'un service religieux ce qui revient à la fabrique de son église, pourvu que la somme entre dans les possibilités du canon, relativement à la valeur. Exemple : voici un service religieux pour lequel la famille qui l'a demandé doit verser normalement 100 francs. Sur ces 100 fr. il y en a 30 pour le curé, 25 pour les employés de l'église, 20 pour les dépenses, cire, etc., et le reste, 25, pour la fabrique de l'église. C'est sur ce reste que pourra s'appliquer le can. 1535, et aussi sur les dépenses faites par l'église. Ces 25 fr. réservés à l'église, qui constituent, généralement parlant (il pourrait en être autrement pour une paroisse très pauvre, sauf circonstances particulières), la modicité requise par le canon, le curé pourra ne pas les exiger : ce sera une donation. Il

en sera de même, s'il ne réclame pas les dépenses faites : il peut y ajouter cette remise.

Il lui est loisible, également, s'il le veut, de ne pas exiger les 30 fr. auxquels il a droit personnellement. Cela fera au total une remise plus appréciable sur la somme du prix. Mais ces 30 fr. ne sont pas, suivant ce que nous venons de dire, la donation dont s'occupe le canon 1535, n'étant pas bien d'Eglise.

Nous ne voyons pas bien comment une famille pourrait raisonnablement être indisposée si on lui disait : « En reconnaissance du bien que vous faites à l'église paroissiale, celle-ci ne vous réclame pas ce qui lui est dû dans la circonstance, et qu'elle réclame des autres normalement. Mais je suis obligé de vous réclamer ce qui est dû pour dépenses... ou pour les employés de l'église... etc. »

En tous cas, vous ne pouvez disposer de ce qui est dû aux employés de l'église que d'après leur consentement. Si la générosité des paroissiens que vous voulez ainsi obliger s'étend aux employés de l'église, sans doute n'aurez-vous pas trop de peine à faire consentir par ces employés la réduction de leur salaire que vous envisagez.

Quant à prendre dans la caisse paroissiale le prix qui revient à ces employés et à vous-même, cela peut être plus délicat : il se pourra facilement dans ce cas que la condition de la modicité de la donation, exigée par le canon, n'existe plus. Vous ne pouvez plus, alors, faire cette donation.

Il est évident qu'il peut y avoir des cas où l'opération est tout à fait possible. S'il s'agit de bienfaiteurs insignes de l'église, et dont on est certain qu'on recevra d'eux, et sous peu, plus encore qu'on leur remet, nous ne blâmerions pas un curé qui dirait : « Vous ne devez rien, » et qui prendrait la somme totale, régulièrement due, dans la caisse paroissiale. Nous ne blâmerions pas non plus un curé qui prendrait dans la caisse paroissiale la somme totale MOINS ses propres honoraires si possible,... car il doit probablement profiter largement lui aussi des grandes générosités de ces personnes...

S'il est probable que cette famille se froisserait de voir qu'on lui réclame quoi que ce soit, il nous paraît au moins aussi probable qu'elle saura reconnaître le geste, et l'opération ne sera, dans le cas, qu'un virement avantageux. *Dans le cas,* ce sera donc licite.

Q. — Un prêtre séculier, tertiaire de S. Dominique, a l'autorisation de choisir son bréviaire, soit le romain, soit le dominicain. Depuis son ordination, il récitait le romain. S'il se décide à prendre le dominicain, pourra-t-il à son gré, pour une raison ou une autre, revenir au romain ?

R. — Nous ne voyons pas, en soi, ce qui pourrait interdire cette variation. Elle nous paraît possible, pourvu toutefois qu'elle ne porte que sur une journée entière. Ainsi, nous ne pensons pas qu'un prêtre ou clerc dans les ordres sacrés puisse dire les Matines et Laudes suivant le rit dominicain, ou d'un saint inscrit dans le Propre dominicain, puis, le même jour, les Petites Heures d'un saint différent, pris dans le calendrier romain, ou suivant le rit romain. La loi de la continuité de l'office nous paraît exiger un choix unique allant de Matines à Complies inclusivement de la même journée. Mais la loi de l'office atteignant la journée, de minuit à minuit, nous ne voyons pas que la même prohibition s'étende d'un jour à l'autre.

Q. — Dans le n° de l'*Ami* du 1er avril 1926, p. 207, vous dites qu'à l'exercice du Chemin de la Croix sont attachées plusieurs indulgences plénières ou partielles. J'avoue ne pas comprendre. On ne peut rien ajouter à une indulgence plénière. Il me semble donc impossible qu'à un seul et même acte soit attachée une autre indulgence, s'il y a déjà une indulgence plénière. Comment un seul et même acte peut-il constituer plusieurs titres à une rémission, ou encore un titre à une rémission totale, et en plus un titre à une rémission partielle ?

R. — Il y a deux parties dans votre question :

1° Comment et pourquoi attacher à un seul et même acte des indulgences *plénières* et *partielles* à la fois ?

2° Comment et pourquoi attacher à une seule et même pratique *plusieurs* indulgences *plénières ?*

Nous pourrions vous répondre que des concessions successives s'ajoutent en fait, la seconde ne détruisant pas la première.

Nous pourrions vous répondre de même que le mode de concession de certaines indulgences produit aussi inévitablement le même résultat. Ainsi, ceux qui font le Chemin de Croix participent aux indulgences de la Terre Sainte. Or, en 1480, Sixte IV, par un bref du 30 avril, concède trois indulgences plénières pour la Terre Sainte (visite de la chapelle de S. Thomas sur le mont Sion, visite de la chapelle de sainte Hélène dans l'église du Saint-Sépulcre, visite de la chapelle de sainte Marie-Madeleine à Béthanie). Voilà trois indulgences plénières que gagneront ceux qui feront le Chemin de la Croix. Mais, en 1489, Innocent VIII accorde deux nouvelles indulgences plénières à ceux qui visitent deux stations dans le jardin de Gethsémani. Trois et deux font cinq. Voilà cinq indulgences plénières pour ceux qui feront le Chemin de la Croix. Etc., etc.

Mais ce ne seraient jamais là que des arguments historiques, et c'est de la doctrine que vous désirez. Donc :

Ad I. Pour poser cette question, il faut que vous soyez bien sûr de gagner, vous personnellement, et toujours, et bien sûr que tous les fidèles gagnent, et toujours, et dans leur totalité, toutes les indulgences plénières. Pensez-vous vraiment qu'il en soit ainsi, et que chacun, pratiquement, gagne en leur plénitude toutes les indulgences plénières attachées aux divers actes de piété qu'il accomplit chaque jour ? Et ensuite pouvez-vous affirmer que vous savez exactement ce que produisent, par rapport aux peines du Purgatoire, et à la satisfaction due aux péchés, les indulgences de sept ans et